مفهوم التعايش في الخطاب الإسلامي المعاصر

نظرية وممارسة

دور الإنسان في خلق صيغ التواصل الديني الاِجتماعي

سعاد التميمي[1]

جامعة سوسة – تونس

يعتبر مفهوم التعايش مفهوما جدليا وإشكاليا. ويثير جملة من الأسئلة المتداخلة التي تتعلق بحياة الفرد في المعاد وفي المَعاش. وقد ذهبت بعض التيارات الفكرية إلى تصنيف التعايش على أنه مبحث عقدي يفترض أن تتكفل به جهة دينية معينة. والسؤال هنا هل أن هذه الجهة قادرة على اِحتواء المفهوم وتقليبه والخروج بنظرة جامعة للتعايش لصيغة للعيش منسجمة مع الاِختلاف؟ وهل التعايش مفهوم عقدي بالأساس أم أنه مفهوم متولّد من يومي الفرد ومنفتح على أكثر من مساحة للتفكير وللتخطيط الاِجتماعي والاِقتصادي والثقافي وغيرهم؟

إننا حينما نطرح إشكالية التعايش، فنحن إزاء خيار سلمي للتواصل والتفاعل. فالسعي إلى تحقيقه مفردا والتوقف عند لحظة إنجازه، قد يجعله مشروعا محدودا ومُؤسَّسا على تجاوز الصدام والحفاظ على حد أدنى من السلام بين الأطراف المختلفة.

لذلك سنحاول النظر في مسألة التعايش من زاويتين: نظرية وعملية. بناء على النظرية وتمثلاتها في الواقع. وغالبا ما تكون هناك مساحة بين الفكرة وتطبيقها. وبما أن التعايش مسألة على درجة من الأهمية، فإن أطرافا عديدة تتدخل في صياغته والإشراف على تطبيقه. وعملية الوساطة والإشراف على متابعة سير العلاقات الاِجتماعية والاِقتصادية والثقافية، عملية ليست آلية. وسبب ذلك أن الوسيط له فكره ومشروعه وأهدافه التي يمكن أن يضمرها الخطاب الداعي إلى السلم والتواصل والتفاعل المنتِج بين الأفراد.

(1) أستاذة باحثة في مرحلة الدكتوراه في الحضارة العربية والإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، تونس

وسنبوّب مقالنا إلى ثلاثة عناصر كالتالي:

- مفهوم التعايش في الخطاب الإسلامي المعاصر
- في الفرق بين مفهومي التعايش والتسامح
- الأطروحات الممكنة لتعزيز ثقافة التعايش

الكلمات المفاتيح: تعايش، إيمان، حرية، تعددية، إصلاح، اِختلاف.

سنحاول تبعا لترتيب العناصر المذكورة، تحليل الأفكار وتفكيكها وتوليد أخرى قصد التفكير ومراجعة الاِشكالية من زوايا مختلفة.

مفهوم التعايش في الخطاب الإسلامي المعاصر:

يُعدّ مفهوم التعايش مادة جدالية وترتبط بأكثر من مكوِّن مُؤَسِّس لها. وجاء في تعريفه قوله: «أن نعيش أو أن نتعايش معًا، خاصة، بسلام في نفس الوقت أو في نفس المكان: المجتمعان يتعايشان بسلام»[1].

وينطوي هذا التعريف على عديد الأسئلة التي تتعلّق بمقاييس التعايش بسلام وحدود حرية كل طرف في هذه العلاقة. علاوة على التساؤل عن آفاق السلام والضمانة لإستمراره. والتعريف السابق يثير حيرة المتقبل حول الطرف الذي يصوغ طبيعة التواصل بين الأفراد ويضبطها.

والنظرية (بما فيها التعريف يمكن أن تقدم للمتقبّل المادة المُعرَّفة أو المدروسة على أنها مثالية وممكنة، في المقابل تعترضها عمليا عديد العراقيل التي تجعل الباحث يسعى إلى تحيين المفهوم وإلى تجديده. ويدفعنا ذلك إلى التساؤل عن جدوى الاِتصال بين النظرية والممارسة، وهل تعدد الممارسات وتضاربها يُسقط صحة النظرية؟

تنشأ النظريات عادة بناء على نظريات سابقة أو تتمّة لها أو معارضة لها. لذلك فالعلاقة بين النظرية والممارسة علاقة جدلية. ولا توجد قاعدة نظرية تضبط العلاقة بين الطرفين لأن من يُؤسس النظرية مختلف عمَّن يطبقها عادة. وهنا يمكن أن تُطرَح إشكالية علاقة المثقف بالسياسي أو برجل الاِقتصاد وأشكال التواصل بينهما وحدودها.

(1) Cambridge Dictionnary Online : Cambridge University Press 2022

وباعتبار أنّ التفاعل بين أفراد المجتمع العربي الإسلامي، على اِختلاف فئاتهم، يقوم أساسا على المرجعية الدينية، يراهن بناء الخطاب عادة على قاعدة المؤمنين وعمق أثره فيهم، لا سيّما أن وعي الفرد بالوجود هو وعي لغوي[1].

وفي إطار فلسفة الفهم وتفكيك العلاقة بين المتخاطبين، يبدو التواصل مبنيّا في البداية على محاولة أحدهما جعل الآخر مساحة تصديق وإيمان به. وذلك لا يعني أن كل ما يُقال مطابق للواقع، بل إنّ كل ما يُقال يمثل ذاته كمادة مرجعية لطرف واحد في الخطاب.

ويقدّم الخطاب اِختياراته في الفكر وفي المعاملات في إطار جدلية العبور والنجاة لتصبح المصطلحات من قبيل الثواب والعقاب، الجنة والنار، الدنيا والآخرة، المعاد والمعاش، هي أرصدة دلالية للاِستثمار. والاِستثمار في مثل هذه المصطلحات يحتاج إلى سلطة تجعل القارئ يصدّق أنّ هذه الثنائيات حقيقة تسيّر الأفراد إلى مآل أفضل من الكائن. والحقيقة أنه توجيه وتحكم غير مباشرين.

وقد تُوظَّف بعض التيارات الدينية آليات عديدة للإيهام بتمثيل الحقيقة الكاملة منها حديث الفرقة الناجية ومنه المنام وسيلة نفسية واِجتماعية لاِستقطاب المؤمنين. والنجاة قد تأخذ أكثر من معنى منها الأخروي وهو المألوف في المخيال الجمعي، ومنها ضرب آخر من النجاة دنيوي تتكفّل بتمثيله عديد الأطراف سياسية واجتماعية واقتصادية من خلال تقديم مشاريعها على أنها مثالية للتقدم وحل أزمات المجتمع القائمة. ويوظف هؤلاء الخطاب والإعلام وسائل لبناء الثقة بينهم وبين الجمهور. فنحن إذن إزاء مفارقة دنيوية أخروية يدعي كل طرف فيها أنه يمثل الحقيقة.

وترتبط النجاة في معناها اللغوي بالاِرتفاع عما يوجب الهلاك، وإلى الخلاص مما تحذر منه[2]. ويعتبر النجاة مفهوما متأصلا في القرآن. ووردت على مستويين: فردي واجتماعي.

(1) Voir H. G. Gadamer: L'art de comprendre, Ecrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Aubier Montaigne 1991, pp204-205

(2) لسان العرب، ابن منظور، مادة (نجا)، 15/ 305، بتصرف

ووردت النجاة لذكر من ينجيهم الله في الآخرة في قوله في القرآن «وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ ولا هُمْ يَحْزَنُونْ»[1]. وورد لفظ النجاة في مستوى فردي وفي موضع الإمتنان بتخليص الله عباده ممّا يهابونه. مثل قوله « وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ»[2]

ويبدو أن هناك ضربا من التداخل بين المستويين، وكأن النجاة مفهوم فردي جماعي. وكل مستوى هو عنصر مكوّن للآخر. وإذا ربطنا المسألة بإنتشار مفهوم الفردانية وتوسعه في المجتمع العربي المعاصر، نجد أن الفرد يقدم نجاته على الآخرين. ويرى غيره مجرد مزاحم له أو منافس في الفضاء العام.

ومعلوم أن إشكالية الفردانية هي نتاج التوسع الرأسمالي وسيادة الربح المادي وإستنزاف كل الطرق لتحقيقه. لذلك هناك نوعا من التضارب داخل المجتمع ذاته، بين مجموعة تدعو إلى الوحدة والتعاون الجماعي وبين هاجس فردي بالنجاة. وهناك فرضيتين تفسران مسألة الفردانية.

الفرضية الأولى هو أن شكلًا من أشكال الفردية -يُنظر إليه على نطاق واسع على أنه وجهة نظر مفادها أن الإنسان الفردي هو صانع للعالم الذي يسكنه. وكان ذلك عاملًا رئيسيًا في فلسفة وحياة الغرب خلال عصر التنوير.

والإفتراض الثاني هو أنه منذ القرن الماضي، واجه النظام الفردي للعالم الغربي الحديث تحديات جعلت معتقداته وعقائده موضع تساؤل. ولقد غيرت التطورات التاريخية والتحديات الإجتماعية، مثل التصنيع، الأسس الفلسفية التي تم من خلالها تصور الهوية الفردية والمسؤولية. ومن ثم، فإن الإفتراض الثالث هو أن فكرة الفردية، التي لعبت دورًا مركزيًا في تشكيل عالم ما بعد النهضة، تحتاج إلى فحص في أعقاب بعض وجهات النظر الأخرى، أي من خلال مقارنتها بمقابلها الإجتماعي وهوالجماعة. وقصدت بالمقابِل هنا، أن الفرد والجماعة مكوّنين لغويين وثقافيين لمجتمع واحد. والفصل بينهما منهجي وإجرائي لا غير.

(1) سورة الزمر، الآية 61
(2) سورة الأنبياء، الآيتين 87-88

وإن كانت مواقفهما أحيانا تقوم على رد الفعل أو الحركة المترصدة لتحرك الطرف الآخر، فإن ذلك يدل على اِرتباطهما معرفيا ومنهجيا وثقافيا.

وقد يُقدّم مفهوم النجاة الجماعي، سواء الخاص بالفرقة أو بمجموعة غيرها، بعض الشخصيات التاريخية في الإسلام التي ساهمت في نشره وكانت طرفا في تأسيس الدولة خلال القرون الأولى بعد الدعوة. وتم تصنيف بعض الصحابة والخلفاء الأربعة بعد الرسول على هذا الأساس، ضمن طبقات المبشرين بالجنة والراشدين. ويدفع النظر في تاريخ العشر المبشرين بالجنة والخلفاء الراشدين إلى التساؤل عن مقاييس التبشير بالجنة ومعايير دخولها. ولماذا نُعِت الخلفاء الأربعة بعد الرسول بـ «الراشدين»؟ وماهي مقاييس الرشد عندهم؟، في حين أن ثلاثة منهم تمّ قتلهم. وبغضّ النظر عن أسباب القتل وظروفه، فالمرحلة التي أداروا فيها شؤون الرعية لم تكن مثالية من كل زواياها. وربما الأمر ذاته ينطبق على مفهوم الصحابة، والتساؤل حول الحدود الزمنية التي يغطيها هذا المفهوم. فحقيقة بشرية الرسول وإقراره بفارق أنه «يوحى إليه»، قد لا تغطي العدد اللامتناهي للصحابة المذكور في كتب التاريخ، حتى أنه قد اعتبرت مجرد رؤيته من بعيد مبررا للاِنتماء للصحابة. خاصة وأن النص ومخزونه الدلالي واللغوي الثري، جعل بعض الجماعات تدّعي «أن عبارة النص أو إشارته أوجدتها (أي أنّ النص بشكل مباشر شكّلها)»[1]

وهو ما يدفع إلى التساؤل عن جدوى مشروع التعايش كمشروع ديني واِجتماعي، في ظل تراث عربي وإسلامي قائم على التفضيل والتراتبية الاِجتماعية المُقنّنة. ويكمن الحرج في أن هذا التصنيف، أنه لديه اِمتداده وتجلياته المعاصرة التي قد تعطّل التقدم الجماعي وتوقفه عند الظاهر فقط. وهذا التقدّم الذي يُمكَن أن يُنسَب بالقوة إلى شخصيات لها مركز اِجتماعي أو سياسي معيّن، دون تقييمهم على أساس الكفاءة أو القدرة على إدارة الأفكار وتوسيع أفقها نقدا وتجديدا ومن ثم إنتاجا وإبداعا.

وربما الأمر يتصل بفكرة تجميد الزمن وتوقيف فعاليته عند فترة زمنية، تُسمّى بالمرحلة الذهبية غالبا. ويُعدّ مشروع تجميد الزمن وتضييق حدوده في فترة تاريخية محدودة، معارضة للصيرورتين الطبيعية والتاريخية للزمن في التقدم والاِستمرار.

(1) رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاِجتماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط1، 1993، ص16

وبناء على هذه الفكرة، ذهبت بعض التيارات الفكرية إلى اِختزال الإسلام في صورة واحدة.

والإيمان بأن الإسلام واحد، يلغي كل محاولات التفكير في النص كنص حمال أوجه أولا ومراجعة العبادات وكيفية تأديتها وأشكالها بين بلد وآخر وداخل البلد نفسه بدرجة ثانية.

ونجد صدى للتعدد عند بعض المدارس الفكرية الحداثية العربية التي حاولت إيجاد مظاهر التعدد في مفهوم الإسلام وتفرعاته وفي مظاهر العمل به. فلا بد من تمييز «صارم بين الفكر الإسلامي من ناحية والإسلام من ناحية ثانية، أو بمعنى آخر بين التدين والدين. فالدين لا يمكن أن نطالبه بأن يتطور أو يتغير، لكن فهمنا له وتعاملنا معه يتغير ويتطور (...) والموقف الذي يقفه العلماء التقليديون الذين يقدمون ما يقولونه عن الإسلام بأنه متماه تماهيا مطلقا مع الدين، فهذا ما يتعيّن إعادة النظر فيه»[(1)]

ولعل الفارق بين المفهوم النظري والممارسة العملية ومنطق الصيرورة الذي يحكم الأفكار، هو الذي يؤكد ضرورة الفصل بين الدين والتدين. والسبب الرئيسي يعود إلى ضروب مختلفة ومتضادة من التدين ولا يمكن أن تنتهي بنا إلى نتيجة أن أحدها هو الممثل الفعلي للإسلام.

وربما أمر تبني القراءة الأحادية للإسلام، اِمتدّ إلى الخطاب الإسلامي الموجّه إلى الغرب، باِعتبار أن الأمة الإسلامية خير أمّة أخرِجت إلى الناس دون التنبيه إلى أن هذا القول فكرة منشودة، ولا تعكس ما يحدث عمليا في الواقع من حروب وأعمال عنف وتخريب وخلافات وغيرهم. فالتصور الأحادي للدين والقائم على المفاضلة، في مقابل إدانة الآخر (غير المسلم أو المختلف/ المخالف لرأي الجماعة) وتقديمه في موقع الخصومة، لا يمثل الإسلام كدين تعددي منذ ظهوره، وإنما يمثل جماعة لها تصور اِختزالي للإسلام.

ولإثبات هذا التصور تم التوسل بعديد الحجج النقلية والعقدية منهم حديث الفرقة الناجية أو المنام وغيرهما لتأكيد عنصر الاِصطفاء والتفضيل لأحد الأطراف الممثلة للإسلام.

(1) عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت/ لبنان، ط2، 2009، ص11

وردًّا على الأطروحات الاِختزالية لمفهوم الاِجتماع الإنساني، يأتي مفهوم التعايش أطروحة بديلة تحاول كسر العوائق الدينية والاِجتماعية والاِقتصادية والثقافية، وتغليب مطلب التفاعل الإيجابي والمنتج بين أفراد المجتمع الواحد وخارجه. ونستأنس في ذلك بفكر اِبن خلدون المحفز على ضرورة الاِجتماع، بناء فطرة الإنسان وبناء كذلك على ما يقتضيه الاِجتماع من تفاعل، وإن لم تتوفر عناصر مشتركة أو شروط دنيا للتواصل.

والتعايش مصطلح له قاعدة مؤسّسة في القرآن تجلت في مرحلتي الدعوة وفي مرحلة تأسيس الدولة خلال القرون الأولى للإسلام[1]. ويتم ذلك بعد الاِعتراف بحرية الاِعتقاد وتجاوز ذلك إلى إيجاد صيغة للتواصل بعيدا عن تصنيف المؤمنين أو تفضيل بعضهم عن بعض.

ونجد لذلك صدى في فلسفة الأنوار التي حاولت اِستعادة مكانة الفرد واِسترداد اِستقلاليته بعد توسع سلطة الكنيسة على حياة الأفراد خلال القرون الوسطى في أوروبا خاصة. وقد عارض إيمانويل كانط (Emmanuel Kant)، نهج بعض الأفراد والجماعات في الاِستسلام لتبعية الوصيّ أو صاحب النفوذ، في قوله فما أيسر «أن يكون المرء قاصرا؟ فإذا كان لديّ كتاب يقوم مني مقام العقل، ومرشد يقوم مني مقام الضمير، وطبيب يقدر أي نظام غذائي أتبعه، عندئذ لا أحتاج حقا إلى بذل جهد، ولا أضطر إلى التفكير مادام بوسعي أن أدفع، فسيتكفل آخرون فعلا بهذا العمل المُمِلّ عوضا عنّي» [2]

فأخذ الفرد مام المبادرة في الاِستقلال، مسألة مركبة خصوصا بعد مرحلة من التضييق على التفكير وعلى الحرية. لذلك فرهان فلسفة الأنوار واضح على الحرية نظرا لدورها في تشكيل شخصية الفرد وفي تحريره من أي سلطة خارجة عنه.

وعودتنا إلى فلسفة الأنوار تأتي في إطار البحث عن المشترك الكوني المحفز على التعايش، خارج السياق الإسلامي. فالدين مقوم من بين مقومات عديدة للتعايش بين الأفراد وبين الشعوب.

وتغذية الصراعات والخلافات هي نتيجة النظرة الاِختزالية إلى الذات وإلى الآخر، والتي تركز على اِستثمار جزئي لعناصر التميز الحضاري والثقافي للخروج

(1) انظر الآية رقم 46 من سورة العنكبوت والآية 99 من سورة يونس

(2) إيمانويل كانط: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي، صفاقس/ تونس، ط1، 2005، ص85

بهيكل اِجتماعي موحد. وهذا المطلب منشود في الوسطين العربي والغربي بدرجات مختلفة، فمثلما ينشد العرب الاِتفاق والاِنسجام تحت مُسمّى «الأمة»، هناك شعوب غربية تنشد تصفية مجتمعاتها من المهاجرين والحفاظ على وحدة المجتمع واِنسجامه. ويكمن الفرق في أن مفهوم «الأمة» هو مفهوم ديني اِجتماعي وثقافي ومبني نظريا على عنصري الوحدة والاِنفتاح على الآخر. وإن لم يجد ذلك صدى عمليا وتغير تمثل الأمة إلى ضرب من التقوقع والاِعتداد المفرط بالذات وبالتاريخ. وفي المقابل تبدو بعض النزعات الغربية المتطرفة إلى تصفية المجتمعات الغربية نابعة من نزوع إلى الحفاظ على نواة المجتمع العرقية وحماية مكتسباته الاِقتصادية والاِجتماعية والثقافية.

والإشكالية ليست في تحديد المصيب من المخطئ، لكن في تثمين مواطن التفكير والتفاعل والتواصل التاريخية والاِجتماعية والدينية والثقافية والتي ستكون دافعا للتعايش السلمي بين الأفراد وبين الشعوب. ففكرة التفاضل بين الأعراق والشعوب بين الشرق والغرب، ليست أبدية مثلما يروّج بعض علماء الاِستشراق المعتدّين بثقافتهم وتاريخهم والمتجاهلين لحقيقة أنه خلاصة جهد إنساني مشترك. وقد ساهمت فيه أطراف متعددة المشارب والأعراق والأديان. ونجد اِمتداد ذلك في الأدب والفنون ومجالات معرفية مختلفة [1]

وذهب بعض المستشرقين الآخرين إلى تجاوز الإنكار إلى عداوة للإسلام وهجوم وجهوه إلى تاريخه قرآنا وسنة وحضارة، منهم إجناتس جولدتسيهر Ignác Goldziher (1850 - 1921)، غ. فون جرونيباوم ،(Gustave E. von Grunebaum 1909 - 1972) أ. ج. فينسينك [2](Arent Jan Wensinck 1882 - 1939)

وقد ظهرت في المقابل تيارات مدافعة عن الإسلام والمسلمين. واِنخرط بعضها في التمجيد والاِفتخار بالعصور الذهبية وغيرها من المصطلحات التي كانت أدوات المدافعين عن الإسلام وعن وحدة المسلمين. بيد أن التياران لا يخلوان من مبالغة سواء في الاِعتداد بالذات أو في محاربة الآخر. وربما المسألة لا تتعدى تقييم التاريخ

---

(1) انظر أحمد درويش: الاِستشراق الفرنسي والأدب العربي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، 2004

(2) انظر مصطفى السباعي: الاِستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، دون طبعة، دون تاريخ

في الجهتين من زاوية نقدية بعيدا عن التحامل التبريء. فالاِستشراق علم قائم بذاته واِحتواؤه على مثل هذه التيارات، لا يقلل من قيمته العلمية ودوره التاريخي في الكشف عن مزايا تاريخ العرب والمسلمين ونقائصه. ولا يفترض أن يكون هو مقياسا موضوعيا لتقييم الذات. وقد أشار إدوارد سعيد إلى ذلك في قوله

«إن الشرق لم يكن، بسبب الاِستشراق، مجالا لحرية الفكر أو العمل (ولا يزال الأمر كذلك). وليس معنى هذا أن الاِستشراق هو الذي يحدد من جانب واحد ما يمكن أن يُقَال عن الشرق، ولكنه يعني أننا نواجه شبكة كاملة من المصالح التي تتدخل (وهي لذلك تشارك دائما) في أي مناسبة تتعلق بذلك الكيان الغريب الذي يُسمّى «الشرق».[1]

فرغم التضارب بين تصورين مختلفين والمصالح التي تتدخل في تشكيل العلاقة بين الشرق والغرب، إلا أن هناك نوعا من التفاعل الإيجابي بينهما. ويمكن اِعتباره نتاجا لتعايش سلس، قد يكون اِمتدادا موضعيا لأحداث سابقة جسدت التواصل والتقدير الذي قابل كل طرف الآخر.

ومن بين أهم اللقاءات التي حدثت بينهما هي معركة «بواتيه» (Poitiers) أو ما سُمِّي ببلاط الشهداء سنة 732م . فقد تم اِفتتاح أولى نتائج الاِستشراق الفرنسي في قصة إبادة جزء من الجيش الفرنسي بقيادة رولاند (اِبن أخ شارلمان الإمبراطور) على يد مسلمين في معركة سنة 778م. واِنتهى الصدام إلى علاقات ودية وتبادل هدايا في عهد هارون الرشيد[2]

صحيح أن العلاقات السياسية لها معاييرها المختلفة عن معايير التواصل الاِجتماعية والثقافية، لكن هناك جذورا للتعايش والتفاعل بين الشعوب في عصور الإسلام المختلفة، منها عصر هارون الرشيد الذي اِزدهرت فيه عديد المجالات منها العلوم والمعارف. ودفعا لفكرة أن التعايش قد يتم لضرورة يصوغ فصولها الطرف الأقوى علميا وعسكريا، وإنما قد يتم على أساس الكفاءة العلمية والاِقتصادية بين طرفين. فهدايا هارون الرشيد إلى الملك شارلمان أوحت بأمرين: أول أن العرب قادرين على

(1) إدوارد سعيد: الاِستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط1، 2006، ص46

(2) محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، عدد 167، 1992، ص8

الإبداع وصنع اِختراعات لم تبلغها أوروبا، وأمر ثان أن إنجازات العرب هي جزء مؤسس للتطور الحضاري والثقافي الإنساني، الذي بلغه الغرب وقتئذ وفي مراحل متقدمة من التاريخ إلى حد العصر الراهن. وقد أرسل هارون الرشيد

«وفدا آخر إلى شارلمان[1] يحمل هدايا ثمينة منها رخام ملون بألوان متنوعة جميلة، ومنسوجات من الحرير والكتّان وروائح عطرية وبلسم وساعة مائية وأوان نحاسية. وقد أقام السفراء عند الاِمبراطور مدة، ثم أرسلوا إلى إيطاليا حيث أبحروا من هناك إلى المشرق. وقد أنكر بعض الباحثين من الفرنج حكاية هذه الوفود بدعوى أن مؤرخي العرب لم يذكروها في كتبهم، ولكن هذه الحجة لا تقنع، لأن كثيرا من الحوادث حدثت في أوروبا ولم يذكرها مؤرخو العرب لجهلهم بها، خصوصا أن بقايا هذه الهدايا محفوظة إلى الآن، ومن المؤكد أنها مصنوعة في الشرق»[2].

وتفترض الشراكة في بناء المعارف وتحقيق الإنجازات إنتاج نوع من التعاون السلمي بين أطرافها. على عكس ما يبدو عليه الواقع الذي يغلب عليه الصراع. والسبب أن بعض المفكرين والسياسيين الغرب روجوا لفكرة أن ما توصلوا إليه من تطور هو نتاج جهد فردي وإنكار أي دور للعرب والمسلمين في التاريخ الاِنساني. وفي المقابل اِتجه المسلمون إلى معاداته والتسلح بالتراث الإسلامي وبعصوره الذهبية. وهذين السلوكين غالبا لا يمكن أن يقدما إضافة لأحد والسبب هو تمركز كل طرف على ذاته مع محاربة الآخر باِعتباره خصما وتهديدا مباشرا لاِستقراره. ويعدّ ذلك ضربا للصيرورة التاريخية وتقصيرا في تقييمها باِعتبارها جسدا واحدا. والكل منها قد يتجزأ، لكن دون أن ينفي أو يستبعد طرفا منه.

وإذا ما راجعنا معايير التواصل بين الشرق والغرب التي اِنعكست على تشكيل علاقة المسلمين ببعضهم البعض، نكتشف أن هناك تصورا طاغيا في الغرب أن الشرق

---

(1) كارل شارلمان: (Karl Charlemagne 742- 814 م): مؤسس السلالة الكارولنجية التي حملت اسمه، وأول أباطرتها وأعظم حكامها. وشارلمان بالفرنسية تعني شارل الكبير. وهو معروف أيضًا باسم شارل الأول الكبير، بوصفه ملك فرنسا وإمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة.
رابط المقال على موقع:
www.arab-ency.com

(2) أحمد أمين: هارون الرشيد، مؤسسة هنداوي، 2014، ص129

هو مصدر اِرتبط بالحكايات (ألف ليلة وليلة، كتاب الأغاني) والخرافات والعناصر الغريبة التي لا تبدو مظهرا محفزا على صياغة تعايش مبني على التكافؤ.

وما يمكن الاِنتهاء إليه من معايير التعايش وأبعاده بين الشرق والغرب، أن كل ظاهرة تنتج تناقضاتها. وليس التعايش مطلبا دينيا فقط، بل له أشكاله الاِجتماعية والثقافية والاِقتصادية التي تحتاج اِنسجاما بين عمل المؤسسات وبين الأفراد، إلى جانب دور أصحاب القرار في دفع المشاريع خطوات نحو التحقق.

فليس التعايش إذن، سواء كان في الخطاب أو خارجه، إنجازا آليا سريع التجسد ويمكن نقله أو نسخه من فضاء إلى الآخر. فهو مشروع في حالة صيرورة. وتكمن الاِشكالية غالبا في طبيعة العقل العربي الذي يختزل أغلب الظواهر في الجانب الفقهي.

ويتداخل مفهوم التعايش ويتقاطع معها أحيانا بناء على اِختلاف المرجعيات والجهات التي تصوغ بنود الاِتفاق بين الأطراف المتنافرة، منهم مفهوم التسامح وهو مفهوم إشكالي له أبعاده وآفاقه التي تحتاج مراجعة.

في الفرق بين مفهومي التعايش والتسامح:

جاء في مفهوم اسم الفاعل المتسامح عديد التعريفات منها معنى الاستعداد لتقبل المشاعر أو العادات أو المعتقدات التي تختلف عن مشاعرك أو عاداتك أو معتقداتك. ومعنى القدرة على قبول شيء ضار أو غير سار أو تجربته أو النجاة منه. ومعنى قدرة جسمك على التكيف مع شيء ما (مثل عقار) بحيث تكون آثاره أقل قوة[1].

ويحمل المفهوم معنى قبول أمر ما مع القدرة على رفضه، دون أن يُسمى ذلك تقصيرا في حق الآخر. فيبدو نوعا من العطاء الإرادي. ويدعم ذلك تعريف مفهوم التسامح في معجم اللغة الفرنسية قوله: «التنازل والتسامح وفعل تحمل ما لا يستطيع المرء منعه أو الذي يعتقد أنه لا يجب منعه»[2].

وينطوي هذا المفهوم على دلالة التنازل مما يجعله سلسا في التعريف وفي الاِستخدام. ويبدو التسامح بذلك مفهوما ليّنا إذا ما صدر عن الفرد بإرادة لأن مساحة

(1) The Britannica Dictionary : Article « Tolerant », Reference of Article : www.britannica.com

(2) Dictionnaire de l›Académie française : Article « Tolérance » Reference of Article : www.dictionnaire-academie.fr

الحرية تصبح محدودة ومحكومة من قبل الطرف الذي صاغ العلاقة. والطرف الذي يشرف على الحدث ويقرره أحيانا تكون بيده سلطة ذاتية دينية أو اِجتماعية أو سياسية، تخول له توجيه التواصل بين الأفراد أو المجموعات التي قبلت بالتسامح.

ونشأ لفظ «تسامح» في القرن السادس عشر خلال الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت. واِنتهى الأمر إلى تساهل الكاثوليك مع البروتستانت، وبالعكس، ثم صار التسامح يُرتَجى تجاه جميع الديانات وكل المعتقدات[1]. وربما اللفظ هنا ظهر نتيجة تساهل أحد الطرفين دفعا للصدام ولخسارة الأرواح. وهو ما يترادف تقريبا مع المعنى السابق وهو التنازل.

ونجد صدى ذلك في بعض الدراسات العربية التي بحثت في مفهوم التسامح في الإسلام، بعضها ضيَّق المفهوم وبعضها الآخر اِلتجأ إلى توسيعه واِستبداله بمفاهيم أخرى ومنهم محمد أركون.

ونفى محمد أركون وجود مفهوم التسامح عمليا في التراث الإسلامي. ورأى أن الأنظمة الدينيّة التقليديّة المرتكزة على أجهزة سلطة الدولة، سواء أكان يقف على رأسها إمبراطور أم خليفة أم سلطان أم ملك، لم تعرف إلا اللاّتسامح أو ما يمكن تسميته بتسامح «اللامبالاة» الذي رأى أركون أنه رد على فكرة وجود تسامح في الإسلام. والحجة عليه هو وضع أهل الذمة خلال تاريخ الدولة العربية والإسلامية وحقيقة تعايشهم مع المسلمين. في حين أن هذا النوع من التعايش كان «مرفقًا بجملة من التدابير التي تهدف إلى الحطّ من قدر اليهود والمسيحيّين (...) وتبيان تفوّق الحقيقة الإسلاميّة المثلى على ما عداها»[2]

وتجلت العلاقة بذلك بين المسلمين وأهل الذمة مبنية على قاعدة التساهل في مقابل التمتع بقدر من الحقوق والاِلتزام بواجبات تحت سقف الدولة. ويردنا ذلك إلى اِستقراء حروب الردة أو الحروب على مانعي الزكاة، التي قام

(1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، مشورات عويدات، بيروت، ط 2، 2001، ص 1460

(2) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجم: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، 1995، ص 111-112

بها أبي بكر الصديق بعد وفاة الرسول. والسؤال الذي تثيره هو هل هي ردة دينية أو ردة سياسية؟ والحقيقة أنّ الذين اِرتدوا تراوحت أهواؤهم بين العودة إلى دينهم قبل الإسلام وبين اِدعاء النبوة، إلى جانب الاِمتناع عن دفع الزكاة.

وورد في أخبار اِبن الأثير في أحداث العام الحادي عشر للهجرة مفصلا أسبابها:

« وأما أخبار الردة، فإنه لما مات النبي -صلى الله عليه وسلم-وسير أبو بكر جيش أسامة واِرتدت العرب وتضرمت الأرض نارا، واِرتدت كل قبيلة أو خاصة إلا قريشا وثقيفا، واِستغلظ أمر مسيلمة وطليحة، واِجتمع على طليحة عوامّ طيء وأسد، واِرتدت غطفان تبعا لعيينة بن حصن، فإنه قال: نبي من الحليفين- يعني أسدا وغطفان- أحب إلينا من نبي قريش، وقد مات محمد -صلى الله عليه وسلّم- وطليحة حي، فاِتبعه وتبعته غطفان»[1]

ويبدو هذا الحدث محاولة لِاستبدال الرسول بنبي جديد. ولعل السبب أن اِعتناقهم للإسلام ودفعهم الزكاة ومعاملاتهم تحت إمرة الدولة الإسلامية كان مقابل أن يدعو الرسول لهم. والدعوة هنا كان هدفها غالبا دخول الجنة وهو هدف أخروي، أما الهدف الدنيوي، فكان الحماية المادية والمعنوية من الأذى[2]. وبعد وفاة الرسول محمد، اِكتشف أهل الذمة أنه ليس هناك طرفا يمكن أن يتكفل بهذه الضمانة الدنيوية الأخروية، فخرج شخص من كل قبيلة يدعي النبوة ويسعى إلى سد الشغور الذي تركه النبي محمد بعده (الدعاء والحماية).

(1) اِبن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت/ لبنان، دط، دت، ج2، ص 231
(2) هناك حديث مروي عن الرسول ويدعم الدعوة إلى السلم مع أهل الذمة وهو «مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». وبغض النظر عن أن الدعوة إلى التعايش بين المسلمين وبين أهل الذمة من باب الضرورة الاِجتماعية، إلا أن الحديث يحتوي على ضرب من المساومة إن صح التعبير بين خياري الأذى وعدم الشفاعة يوم القيامة. ويبدو أن هذا الحديث ضعيفٌ؛ لأنه أولا يدعو إلى الخصومة في حالة الأذى وثانيا هو يقر بوجود وساطة في الحساب بين الإنسان وبين الله الذي يفترض أن يكون فرديًّا، لا ثلاثيًّا ولا جماعيًّا. لذلك ربما يجب أن ندقق ونراجع الأحاديث وننظر في صحتها من عدمه بناء على الألفاظ المستخدمة وبناء كذلك على سلسلة رواة الحديث. وقد ورد الحديث في سنن أبي داود ولم يذكره البخاري ولا مسلم في صحيحهما بسبب عدم اِكتمال شروط الصحة فيه (رغم أن الصحيحين اِحتويا على أحاديث ضعيفة كذلك).
أخذنا الحديث في مؤلف تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، ط1، 2001، ج9، ص342.

فرأى محمد أركون إذن أن التسامح المتحقق بين أهل الذمة والمسلمين في مرحلة من تاريخ الدولة العربيّة الإسلامية، تم بفعل فقدان وسائل الدفاع عن النفس والتكافؤ العسكري والمادي مع المسلمين.

فكان التسامح نظريا ولم يُبنى على أساس الاِنسجام التام بين الطرفين. ويكمن السبب في أن الدولة الإسلامية وبأغلبيتها المسلمة هي التي أشرفت على تسيير شؤون رعيتها أحيانا بالقوة وأحيانا بالفعل. وذلك لا ينفي وجود بذور للتسامح في تاريخ الفكري العربي. وهي نصوص مؤسِّسة، منها مؤلفات الجاحظ (في كتابه البيان والتبيين والحيوان وفي رسائله).

في المقابل ظهرت عديد المؤلفات التي تكفلت بالدفاع عن الإسلام، في إطار مقارنة بينه وبين بقية الديانات، منها المسيحية مثلا في كتاب محمد الغزالي «التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام». ويقول في باب سؤاله: هل أضرت بالمسلمين سماحتهم؟،

«الواقع أن النصراني المعتدل يجد أحسن ما يطمئن إليه من ديانته واضحا في الإسلام، ولا يجد في الإسلام النقائض المستحيلة التي يجدها في ديانته. وهذا سر إسلام الألوف المؤلفة من الشعوب المسيحية»[1]

ويبدو إقرار الغزالي بفضل الإسلام وتقدمه على غيره واضحا في مستوى اِحتوائه على الألفة في الاِعتقاد وفي الإيمان. وربما يُفسّر رأيه بأنه ترجمة للتيار السائد في عصره، إلى جانب مرجعيته الدينية التقليدية. لكن ذلك لا يجب أن يخفي حقيقة أن الإسلام ينطوي على التناقضات مثله مثل جميع الأديان التوحيدية والتعددية. والسبب أنه ديانة لاحقة لأديان أخرى سبقتها. وظهور الإسلام لم يخفي معالم العهود والعقائد السابقة.

صحيح أن الجاهلية فترة سابقة للإسلام، بيد أنه قام باِحتوائها وتكييفها وتصفيتها وتطويعها بما يتناسب مع عقائد الإسلام وشرائعه. وأثر الجاهلية والإسرائيليات

(1) محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، إشراف عام: داليا محمد إبراهيم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط 6، 2005، ص182

وغيرهما مازال مستمرا إلى اليوم في حياة المسلم، في تفكيره وفي اليومي وفي معاملاته الاِجتماعية(1)

من زاوية أخرى ظهرت بعض الدراسات التي اِهتمت بالتسامح قصد الدفاع عن الإسلام في إطار وجود هاجس العداوة بينه وبين الغرب. وهذا المنهج يمكن أن يبين مواطن القوة في الإسلام بناء على فكرة العداوة أو الخصومة. في حين أن الإسلام والغرب تراوحت علاقتهم بين العداوة والاِستقرار، وكان التواصل والتفاعل قائما بينهما(2).

وقد غلب على الدراسات التوجه التقليدي الذي تراوح بين الوعظ وبين الدفاع عن الإسلام، وغابت الدراسات النقدية التي تطرح التسامح في سياق جدالي. فتظهر بموجبه وجوه التشابه والاِختلاف الموضوعية بين الأطراف وتظهر كذلك مزايا ونقائص كل منهما دون تفضيل أحدهما عن الآخر.

وذات المنهج تقريبا ينطبق على مفهوم التعايش، مع اِختلاف بسيط أن التعايش مفهوم مُشاع ومُستخدم تحت أكثر من مُسمّى وفي أكثر من شكل للتواصل وللكينونة، منهم مفاهيم الحرية والمواطنة والديمقراطية. وهذه الإشكاليات خضعت للنقد في سياق بناء مجتمع حداثي يحترم المختلف ويعترف به باِعتباره شريكا لا خصما.

وربما هذين المفهومين يحتاجان إلى الخروج من النظرية إلى التجربة وتفعيل ناجعتهما من خلال تقييم التجارب وترجمتها إلى مناهج وبرامج تعليمية لتربية الناشئة على قيم الاِختلاف وقبول الآخر. فقد يكون للطبيعة دورها في تشكيل الإنسان بالإضافة إلى عناصر أخرى يكتسبها الفرد ويدعمها بالدربة وتقليب القيم عن طريق التجربة. وهذه ليست دعوة إلى تبني النظرية الوضعية بصفة كلية لتقدير المسألة ومراجعتها، وإنما اِعتراف أن التجربة هي أحد العناصر المهمة المكوّنة للمعرفة. وكل قضية معرفية كانت أو اِجتماعية أو ثقافية، لا يمكن أن تتقدم ما لم تجر دراسة ميدانية واِحتكاكا مباشرا بطرق تقبُّلِها وسبل ممارستها أو بأشكال رفضها.

(1) ولبيان عناصر التداخل والاِختلاف بين الديانتين في موضوع القربان مثلا، أنظر كتاب وحيد السعفي: القربان في الجاهلية والإسلام، دار الاِنتشار العربي، بيروت/ لبنان، ط1، 2007

(2) انظر كتاب صالح عبد الرحمن الحصين: التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض/ السعودية، 1429 هجري

وإذا ما أخرجنا التسامح والتعايش كذلك من سياقهما المفاهيمي الفلسفي، ومن معيارية حدودهما ومقاييسهما، نكتشف أنهما يمكن أن يحملا مشاريع سياسية واسعة، مثل الحرية، الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان.

فالتسامح مثلا ليس مجرد فكرة فلسفية. واليوم، أكثر من أي وقت مضى، هو مبدأ سياسي. والتعامل مع التسامح يعني تحليل التعايش السلمي بين الجماعات البشرية ذات التاريخ والثقافات والهويات المختلفة[1]

وقد درس «مايكل والزر في مؤَلَّفِه، «الدول القومية» و «مجتمعات المهاجرين». ويقصد الدولة القومية التي لا تتسامح كثيرًا، وبعبارة أخرى، فإن «قبولها» للجماعات المنشأة على أراضيها، والتي تجبرها على التحدث بلغتها، وتجاه الأفراد المولودين من هذه المجموعات يعتبرون أولًا -بطريقة نمطية إلى حد ما -كمواطنين، وبعد ذلك فقط كأعضاء في أقليتهم، دون أن يذهبوا إلى حد الاِعتراف بالحكم الذاتي الكامل الذي منحته الإمبراطوريات القديمة للأقليات. هذا السياق، الذي يتجلى فيه تساهل الدولة القومية تجاه الأقليات على أنها «تسامح» الاعتراف الضمني، يختلف أيضًا عن سياق مجتمعات الهجرة (الولايات المتحدة، على سبيل المثال)، حيث تعتبر المجموعات منذ البداية كيانات معترف بها، على الرغم من أن الدولة تضمن لها الوجود فقط ضمن حدود سياسية ومالية معينة، مما يسمح لأعضائها بالكشف عن هوياتهم علانية.

وهكذا يتطور التسامح تدريجيا من تنازل فردي من أجل أهداف دينية روحية، إلى تنازل جماعي مُمَأسَس بالقانون. ولتصبح الدولة هي الطرف المنظم والرادع للأقليات وسط أغلبية تحكمها القوتين الديمغرافية والاِقتصادية.

وما يمكن اِستنتاجه في هذا العنصر أن مطلب التعايش أو التسامح، قد ينطلق السعي إلى تحقيقه من قبل أفراد أو جماعات، لكن عمليا، يعود إنجازهما إلى إرادة السائس في تفعيلها أو في عرقلتها.

---

(1) Michael Walzer : Traité sur la tolérance, Traduit de l›anglais par Chaîm Hutner, Gallimard, Paris, 1998, NKF Essais., p184

ومهما كان هذا التصنيف للأنظمة السياسية مفيدًا، فإنه يستحق ما تستحقه التصنيفات: فهو يسهل التحليل، لكنه يقود المؤلف نفسه إلى ذكر حالات استثنائية، يصفها بأنها «معقدة»، من بينها فرنسا وإسرائيل وكندا[1]

ومع أن تسيير شؤون الدولة وتحيين نظامها يعتمد على الإرادة السياسية بالأساس، إلى جانب طاقتها على التغيير وحدود إمكانياتها، سنحاول في العنصر اللاحق ذكر بعض الحلول الممكنة لتعزيز ثقافة التعايش.

الأطروحات الممكنة لتعزيز ثقافة التعايش:

بعيدا عن محاولات الدولة تقنين التعايش الاِجتماعي من خلال قوانين ومعاهدات، هناك جانبا حيويا في مفهوم التعايش لا يمكن التغافل عنه أو تجاهل أثره اليومي في حياة الفرد. فالإنسان يسعى إلى اِيجاد أجوبة لكل أسئلته مع تجديد أفكاره ومنهجه أو العمل على إصلاحها.

والحلول الممكنة لتعزيز ثقافة التعايش عديدة ومتنوعة. وقد رأينا أن نقسمها إلى قسمين، منهجي وعملي. أما الجانب المنهجي، فيعني بمناهج وبرامج التعليم والتربية في الأنظمة التعليمية العربية المعاصرة. فهي تعتمد على قاعدتين: التلقين وكل ما يلحقه من اِعتماد على الحفظ وعلى تراكم المعارف، دون فهم أو دوافع للتفكير فيها. وقاعدة ثانية هي بناء الثقافة الشفوية على مفهوم القطيعة المفهومية والتاريخية والاِجتماعية. وقد لا يكون توازن القاعدة الأولى شرطا لتوازن القاعدة الثانية. والسبب أن الثقافة الشفوية أو الشعبية[2] قد تكون أحيانا رد فعل عكسي على صرامة القوانين والقواعد والشرائع، وكأنها ثقافة مضادة أو مكمِّلة للثقافة الرسمية.

وتجلى مفهوم القطيعة أساسا في التراث الفقهي الذي ضبط العلاقات بين المسلمين وأهل الذمة خلال التاريخ الإسلامي. ولا يمكننا أن نقرّ أن العلاقة قامت

---

(1) Eryck de Rubercy : Article « L›exercice aléatoire de la tolérance », 1998, p150 .Reférence d›article : www.revuedesdeuxmondes.fr

(2) الثقافة الشفوية وكذلك الشعبية هي التي تتدخل عديد العناصر في تشكيلها، منها الإعلام وهو طرف مهم باِعتباره سلطة رابعة في الدول المدنية، إلى جانب التراث اللامادي المروي الذي يتضمن الأساطير والحكايات التمثيلية والأمثال الشعبية. وهي ذاكرة الشعب تقريبا. وفي هذا المستوى من المقال سيكون تركيزنا على الإسلام كموضوع يمكن دراسته وحصره في مادة وفي حقبة تاريخية معينة.

على نمط واحد من التواصل قائم على التسامح والسلم، لأن تاريخ المسلمين ذاته تخللته الفتوحات وعائداتها المادية والمعنوية التي خلقت فروقا وطبقات بين المسلمين وبين غيرهم. فنحن إزاء مجتمع قبلي لم يتخلص بعد من مخلفات القبلية وما يلحقها من عصبية وتعلق بالأصول وبالفروع الاِجتماعية والتاريخية.

ولن نخوض في أصول القطيعة في التراث الإسلامي، وإنما من باب التنبيه إلى الأسباب المانعة للتعايش والمكرسة للقطيعة ولتحويل الاِختلاف (كفطرة طبيعية وبشرية) إلى خلاف، محاولة لخلق عالم متشابه بالقوة.

وفكرة القطيعة كائنة في الفكر الغربي وغير مقتصرة على التراث الفقهي أو الفكري العربي. والمقصود القطيعة المعرفية التي أشار إليها غاستون باشلار (Gaston Bachlère) (1884-1962)[1]، ورأى أن القطيعة المعرفية ممكنة بناء على التجربة والبرهان المعرفي. والتخلي على المعارف السابقة يحتمل أن يقدّم أطروحة جديدة لم تُطرَح من قبل. وهذا الأمر إيجابي وفعال في مستوى التخلص من التقاليد من أجل إبداع فكرة أو نظرية جديدة منتِجة.

لذلك ربما لا بد من التخلي عن فكرة القطيعة المنهجية والمعرفية، التي ليست في الحقيقة غير مفهوم اِجرائي يفصل السابق عن اللاحق، دون أن يقطع بينهما. والقطيعة، من بين الأطروحات التي أثمرت مفاهيما أوسع وأخطر، منهم التعصب والكره والعنف وغيرهم.

ويمثل التعصب اللغوي مثالا للإيمان المفرط بضرورة العيش في عالم متشابه أو خلقه بالقوة. ويبدو مقياس التعصب غير مرتبط بمعايير الاِجتماع أو بهفواته، وإنما مرتبط أيضا «بالشأن الاِقتصادي على الأغلب، أكثر مما يرتبط بحالة فردية سلوكية، بمعنى أن التسامح في اللغة كان مدخلا إلى الوصول إلى السوق، لا سيما في الدول المتقدمة تقنيا كاليابان والصين إلى حد ما، وكذلك في الدول التي تطمح إلى تحسين اِقتصادها وتجارتها، في حين كان التعصب اللغوي مدخلا بديلا للاِستعمار بمفهومه التقليدي، لأجل ديمومة السيطرة الاِقتصادية على السوق العالمية»[2].

(1) انظر غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط2، 1982

(2) لؤي عمر بدران: «اللغة بين التعصب والتسامح في ضوء السياسات اللغوية العالمية»، مجلة عالم الفكر، العدد 185، 2022، ص140

فالعامل الاِقتصادي له دور في تسيير الاِجتماع وفي تحيين أفكاره وبرامجه وفقا لمعطيات الاِكتفاء الذاتي أو الحاجة إلى الغير. وذلك غير منقطع عن الإرادة السياسية التي لها يد في تحويل المشاريع إلى واقع.

لذلك فتحليل بعض القضايا الاِجتماعية، قد يخدمها التحليل النظري وتفكيكها واِستخراج مواطن القوة والضعف فيها، لكن حلها العملي تصدره المؤسسات الرسمية، دينية كانت أو سياسية. وكلاهما غير منقطع عن الآخر في مستوى تبادل الأدوار واِتخاذ القرارات.

ورغم ذلك قد تكون الحلول موضعية، ويعود غالبا إلى تبني وجهة نظر واحدة في تحديد الإشكاليات وفي ضبطها. وما يسقط من الاِعتبار، إلى جانب البعد التنظيمي المباشر، هو الاِهتمام بالجانب اللغوي الذي يُعدّ صلة الوصل بين إرادة التغيير وبين الواقع. ووقوع الخلل في هذه الأداة، قد يجعل أمري التواصل والتعايش، أمرين مرتبطين بالمناسبات الرسمية وباِلمعاهدات مؤقتا. فلا يتجلي التعايش مشروعا متكاملا يهم كل الفئات وكل المستويات، وإنما يصير مادة للنقاش وللتبني فقط في حالة اِحتدام الخلاف بين طرفين أو أكثر. وينتهي الخلاف إلى صياغة اِتفاق على التعايش، يسطّره الطرف الأقوى بشروطه وتخضع له بقية الأطراف.

وتبعا لذلك يتم تجنيد كافة الوسائل للترويج على أن الاِتفاق تم بتوافق الجميع (أو الأغلبية). ومن هذه الوسائل اللغة. فالتعايش ثقافة تولد في اللغة أولا، ومن ثم تُكرّس عن طريق المناهج والبرامج التعليمية لتصبح نمط حياة للأفراد. أما أسلوب الفرض وإسقاطها بالقوة، سيؤدي غالبا إلى معالجة سطحية للعلاقات، دون معالجة للأسباب المؤدية إلى القطيعة.

ولعل الأولوية تقوم على ضبط أسباب الأزمة التي يحيا على أثرها كل ما هو كوني وإنساني، سواء كان ناتجا عن تشبه بثقافة الآخر أو عن عداء خفي، خاصة أن لكل منهما أهدافه المختلفة بين صنع عالم متشابه أو اِستنساخ تجربة ثقافة وتعميمها. وكلاهما يجتمع على فكرة فرض نموذج واحد سائد في العالم. وذلك سيؤدي حتما إلى القضاء على التنوع الثقافي. لتصبح كل الكائنات مطابقة لبعضها البعض. ويتم تكريس التعليم

والإعلام للقيام بهذه المهمة. وبعد ظهور العولمة، وصل «الأشخاص والمنتوجات والأفكار إلى درجة خارقة من الحضارة العالمية ... فالإنسان يعيش الشمولية ويبحث عنها كخير» [1]

فالعولمة على اِيجابياتها، إلا أنها ساهمت في حصول اِضطراب في الحدود القومية بين الشعوب. وقد حاصر النظام الرأسمالي القائم على العقلانية التقنية، الاِجتماع الإنساني وشارك في التحكم في الرأي العام من خلال «تصنيع القبول»، كما أنه لم يدفع إلى تشيئ الإنسان وتحوله إلى موضوع للاِستهلاك، وإنما دفع إلى تسليع الثقافة وقيمها عبر «تشبيك علاقات لا متكافئة»[2]

وأوهم هذا النوع من التسليع، إلى أنه يدخل في سياق الخوف على مصلحة المجموعة وتعميم نموذجها باِعتبارها الخير المطلق وسبيلا لتخليص الجماعات التي تعتبر أنها دنيا (المقصود مجتمعات العالم الثالث النامية)

وساهم توسع النظام الرأسمالي في فترات طويلة إلى اصطناع القيم والأفراد في شكل تجاري يتماشى مع متطلبات السوق. وقد شمل الأمر كذلك العلم. فقد سهلت التكنولوجيا وفعّلت دور الاِعلام ويسرت التخزين الآلي للعلوم والمعارف الذي حفز من جهته، التحكم فيه وتوجيهه. فأصبحت «المعرفة العلمية الجديدة تودَع في بنوك المعطيات، وتُستَخدَم وفق وسائل الأقوياء وقراراتهم» [3]

أما الجانب العملي الذي قد يعزز ثقافة التعايش، هو الخروج من حدود الخطاب والنصوص والتواصل المباشر مع المجتمع. فالخبراء الاِجتماعيون غير قادرين بمفردهم على الاِحاطة بخصائص الأفراد ولا باِحتياجاتهم. وتعتبر الأنثروبولوجيا من العلوم التي ساهمت بدرجة في الكشف عن اِهتمامات الإنسان الفردية والجماعية، إلى جانب الرابط الذي يصل الفرد بالمجتمع.

وربما من بين عوامل فشل القوانين والمعاهدات التي تنص على ضرورة التعايش، هو صياغتها داخل المكاتب واِعتمادها على النظريات والنصوص، لا الواقع.

---

(1) آرمان ماتلار: التنوع الثقافي والعولمة، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الفارابي للنشر، بيروت/ لبنان، ط1، 2008، ص ص 33-34

(2) المرجع نفسه، ص56

(3) Edgar Morin : Science avec Conscience, édition Seuil, Paris, 1990, p116

إن الواقع يتغير بإستمرار والأمر يومي، فالشارع له أسئلته وهواجسه وإنتظاراته من اليوم ومن الغد. وهذه الهواجس لا يمكن أن يختزلها طرف واحد أو جهة واحدة بعيدا عن الشارع.

لذلك ربما يجدر بأصحاب النفوذ توسيع حلقة الباحثين في ثقافة التعايش. وإستشارة خبراء ومختصين في التكنولوجيا وعلم الإجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس إلى جانب الجمعيات والمؤسسات غير الحكومية الناشطين مع المجتمع المدني. فكل فرد يمكن أن يساهم في تعزيز التعايش وتحفيزه، سواء عن طريق المحاولات الفردية أو أن يكون طرفا ممثلا/ شاهدا على دراسة المجتمع وتفكيك مشاغله. فلكل عصر إشكالياته وأطروحاته وحلوله.

وقد نبه إبن خلدون إلى ذلك من خلال إعتقاده أن كل تبدل في الأحوال يتبعه تحول في الخلق وفي العالم بأسره.

ويعلمنا تحليله أن جملة القيم والعناصر الإنسانية المشتركة ساهمت في استخراج «المناويلَ» المجتمعيّة. ومن خلالها تمكن إبن خلدون من ضبط «المنوال الجامع» لعيش الأفراد والمجموعات البشرية، ومن خلالها تم فهم كيفية عمل الوسائل المتحكّمة في إجتماع البشر.

وكان منطلقه العملي، هو الخصوصيات الإجتماعية كمادة لضبط القواعد النظرية. وفهمه يحتاج إلى إستثمار عديد العلوم، منها علم النفس واللسانيات والأنثروبولوجيا وغيرهم. ولعل المطلوب هو جعل الفكر الخلدوني بيداغوجيا تفكير ومنهجا لمقاربة فكره، كفكر عابر للتاريخ ومُؤسّس له.

ويبدو أنه قد إستبق البحث في مقومات التعايش وأبعاده التي تيسر عملية قبول الإختلاف، لا الإنقياد إلى صراع الثنائيات القائمة على الغلبة وعلى الاعتبارات المادية [1].

فالفكر الخلدوني إذن غير منقطع عن ميدان الدراسة، وهو المجتمع، لأنه مشارك بدرجة كبيرة في التقدم الكوني. وقد أكد إبن خلدون فكرة تطور الحضارات وتقدمها

(1) انظر عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة/ تونس، ط1، 1991

اِعتمادا على فكرة تراكم التجارب الاِجتماعية والمعرفية والحضارية ودورها في التطور الكوني. فالعمران لا يتأسس على عوامل دينية أو سياسية

أو ثقافية منفردة، كل واحد منها على حده، وإنما هو مجموع التجارب المتراكمة التي تعتمد على ظرف داخلي هو قدرة العقل على اِستيعاب التجارب والاِعتبار منها. وظرف خارجي يعتمد على العوامل المناخية والاِقتصادية. ورغم تفاوت الإمكانيات بين المجتمعات، إلا أن المشترك الإنساني بينهم، هو الذي يربطهم، إلى جانب مصيرهم المشترك.

حاول اِبن خلدون التأسيس لفكر تشاركي اِجتماعي، تكون فيه كل الأطراف مساهمة في بناء المجتمع وفي تطوير عمرانه البشري والإنساني.

وما يمكن الاِنتهاء ختاما، أن التعايش مفهوم موجود بالفطرة، لكن مظاهر التقدم المادي وتوسع أشكاله، جعلته يتقلص ويدخل في سياق تقنينه من خلال المعاهدات والاِتفاقيات التي لا يتم الالتزام بها غالبًا وتُخرَقُ من قبل الجهات المُؤسِّسة والمُوقِّعة على المعاهدات. وقد نجد له تجل آخر كالغيرية التي أسس لها الفيلسوف وغست كونت (Auguste Comte) (1798-1857)، بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وتعني الغيرية حب الغير ونفعهم عل أساس مبدأ الحب. وربما يقابل مفهوم الغيرية مفهوم الأنانية. وتنبه الفلسفة الغيرية إلى أهمية وجود الإنسان كفرد متمايز عن الوجود الحيواني، ويتصل بكل ما هو جوهري في الإنسان وفي وعيه.

وعلى كل مرحلة أو أي شكل من أشكال وجودنا، فرديًا أو جماعيًا، يجب علينا دائمًا تطبيق الصيغة المقدسة للوضعيين: الحب كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كهدف. وهكذا فإن الوحدة الحقيقية تتكون أخيرًا من دين الإنسانية. هذه عقيدة عالمية واحدة حقًا. ويمكن وصفه بلا مبالاة بأنه دين الحب، أو دين النظام، أو دين التقدم، حسب تقدير المرء لاستعداده الأخلاقي، أو طبيعته الفكرية، أو وجهته النشطة. ومن خلال ربط كل شيء بالإنسانية. وتميل هذه التقديرات العامة الثلاثة بالضرورة إلى الاِندماج، لأن الحب يبحث عن النظام ويدفع التقدم؛ النظام يعزز الحب ويوجه التقدم؛ أخيرًا، يطور

التقدم النظام ويعود إلى الحب. وهكذا تميل المودة والتكهنات والعمل على حد سواء إلى الخدمة المستمرة للكائن العظيم، والتي يمكن أن يصبح كل فرد منها عضوًا أبديًا[1].

ويعد هذا المذهب اِمتدادًا لفلسفات مختلفة، منها فلسفة الطبيعة عند أرسطو والفلسفة الرواقية التي تدعو إلى السلام مع الطبيعة ومع المحيط. فبعد بلوغ الفكر الغربي درجة من التقدم، فقد بموجبها الفرد الإِحساس بالسلام والطمأنينة، اِنطلقت عديد التيارات الفكرية والفلسفية خاصة إلى اِستعادة علاقة الاِنسجام الأولى بين الإنسان وبين ذاته قبل أن يُدخِل التواصل الاِجتماعي والثقافي والتقني الحديث والمعاصر، الاِضطراب على حياة الأفراد. لذلك فالفلسفات التي ذكرناها لها مزاياها المتمثلة أساسا في اِستعادة السيطرة على الذات. ومن ثم ترتيب العوالم الداخلية والخارجية بطريقة منسجمة ومُؤَسَّسة على سيادة الذات وعلى اِستقلاليتها.

(1) Auguste Comte : Système de politique positive, produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, 2002, p19

قائمة المراجع

المراجع باللغة العربية

- اِبن الأثير الجزري (عز الدين): الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت/ لبنان، دط، دت
- اِبن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة/ تونس، ط1، 1991
- ابن منظور (عبد الرحمن)، لسان العرب، النسخة الرقمية
- أركون (محمد): من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجم: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت/ لبنان، 1995
- باشلار (باشلار): تكوين العقل العلمي، مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط2، 1982
- الحصين (صالح عبد الرحمن): التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض/ السعودية، 1429 هجري
- للخطيب البغدادي (الخطيب): تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، ط1، 2001
- درويش (أحمد): الاِستشراق الفرنسي والأدب العربي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، 2004
- السباعي (مصطفى): الاِستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، دون طبعة، دون تاريخ
- السعفي (وحيد): القربان في الجاهلية والإسلام، دار الاِنتشار العربي، بيروت/ لبنان، ط1، 2007

- سعيد (إدوارد): الاِستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط1، 2006
- السيد (رضوان): مفاهيم الجماعات في الإسلام، دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاِجتماع العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط1، 1993
- الشرفي (عبد المجيد): تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت/ لبنان، ط2، 2009
- الغزالي (محمد): التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، إشراف عام: داليا محمد إبراهيم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، ط 6، 2005
- كانط (إيمانويل): تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي، صفاقس/ تونس، ط1، 2005
- ماتلار(ماتلار): التنوع الثقافي والعولمة، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الفارابي للنشر، بيروت/ لبنان، ط1، 2008

المراجع باللغة الأجنبية

- Comte (Auguste) : Système de politique positive, produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, 2002
- Gadamer (Hans- George): L'art de comprendre, Ecrits 2. Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Aubier Montaigne 1991
- Morin (Edgar) : Science avec Conscience, édition Seuil, Paris, 1990
- Walzer (Michael): Traité sur la tolérance, Traduit de l›anglais par Chaîm Hutner, Gallimard, Paris, 1998

قائمة المجلات:

- مجلة عالم الفكر، العدد 185، 2022
- سلسلة عالم المعرفة، عدد 167، 1992

قائمة المعاجم:

- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، مشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001
- The Britannica Dictionary, www.britannica.com
- Dictionnaire de l'Académie française, www.dictionnaire-academie.fr
- Cambridge Dictionnary Online : Cambridge University Press 2022, www.dictionary.cambridge.org

ورشة «فقه التعايش»